Alemanha, a psicologia comparada e diferencial na Inglaterra, o funcionalismo norte-americano e a psicopatologia francesa. Junto a esta análise dos primeiros caminhos oficiais da psicologia no final do século XIX, há uma apresentação do que se produziu em terras brasileiras no mesmo período, mesmo que isso não tenha se dado de forma tão institucionalizada como no exterior.

A parte III apresenta "A psicologia no século XX – uma dispersão de saberes e práticas". É a maior parte do livro, praticamente a metade, envolvendo dezesseis de seus trinta e um capítulos, pois representa o momento de disseminação e multiplicação da psicologia nas suas mais diversas orientações, reverberando a multiplicidade que já se insinuava no século XIX. E, como mais uma novidade para o leitor, um capítulo que articula os discursos psicológico e literário nos séculos XIX e XX. Como marca do livro, em todos estes capítulos estão presentes os desdobramentos destas diversas orientações no Brasil.

A última parte, "A psicologia em diálogo com o social" indica uma opção nossa, organizadores deste livro, de apontar para a construção social do homem. Esta parte trata, pois, de temas muito mais raramente apresentados em livros de história da psicologia e, também, nem sempre presente nas grades curriculares dos cursos de graduação, como a psicologia das massas, o pensamento das Escolas de Frankfurt e de Chicago, o movimento institucionalista, a presença do pensamento marxista na psicologia brasileira. Fechamos o livro com um capítulo que procura mapear a riqueza da psicologia social na atualidade, nas suas mais variadas orientações.

Contudo, a marca mais decisiva deste trabalho não se encontra em nenhum capítulo ou parte específica, mas em seu conjunto. A estrutura do livro e a narrativa construída por cada autor constitui a explicitação de suas convicções, mais um aspecto diferencial desse livro em relação à literatura especializada. Ao não assumirmos um modo supostamente neutro de "fazer ciência", pretendemos ressaltar que a emergência, a constituição e a institucionalização da psicologia não decorre de um desenvolvimento linear, contínuo, necessário e neutro do conhecimento sobre o ser humano, mas implica opções, escolhas e oportunidades advindas de condições socioculturais, políticas, econômicas, bem como interesses partilhados por pequenos e grandes grupos.

É assim que se faz a vida, é assim que se faz ciência.

Os organizadores

Capítulo 1
O múltiplo surgimento da psicologia

Arthur Arruda Leal Ferreira

Discussão histórica

No começo de qualquer trabalho histórico, impõe-se uma questão inicial: seriam as transformações do objeto estudado produto da evolução gradual e contínua de uma experiência original, ou seriam o resultado de múltiplas combinações casuais e inesperadas? É desta forma que o filósofo e historiador Michel Foucault (1971) nos coloca perante uma escolha de que nenhum historiador pode se omitir. Perguntamos então: como esta questão se configura na história da psicologia? É quase um consenso entre os historiadores da psicologia o estabelecimento do século XIX como marco institucional do surgimento dessa disciplina. Mas o historiador não se satisfaz com inaugurações oficiais, sempre se pergunta sobre que experiências, práticas e saberes estariam condicionando essa fundação.

Uma boa parte dos textos sobre história da psicologia aponta para uma origem remota, como se a psicologia pudesse encontrar nessa sua fundação no século XIX ecos de uma experiência e de uma curiosidade bem anteriores. É desta forma que podemos encontrar em trabalhos clássicos, como os de Otto Klemm (1933), Gardner Murphy (1960) e George Brett (1963) ou, principalmente, Edwin Boring (1950), as trilhas da história da psicologia se cruzando com os caminhos de uma busca ancestral de conhecimento de si, confundindo-se com a própria história do saber ocidental. Como se, por um sutil *insight*, tivesse havido no século XIX a decisão de apropriar tais intuições ancestrais por um saber regulado e cientificamente disciplinado. Daí a clássica frase de Hermann Ebbinghaus: "A Psicologia tem um longo passado, mas uma curta história" (Vidal, 2000).

Contudo, uma outra forma de pensamento histórico aponta para o surgimento da psicologia a partir da irrupção de condições bem peculiares que

"Séc. XVI, conhecimento de si"

teriam surgido de forma singular a partir do século XVI, e que confluiriam para a necessidade do conhecimento de si, da busca de uma natureza na individualidade e na interioridade humanas. Muito mais do que uma tomada de consciência, teria se produzido uma nova experiência da relação consigo e com os demais, em que um conhecimento disciplinado e naturalizado teria se imposto como uma necessidade.

Dentro desta perspectiva, a hipótese adotada neste livro é que em nossa modernidade (a partir do século XVI) teriam irrompido diversas experiências que, em seu emaranhado, conduziram a uma multiplicidade de orientações no campo atual da psicologia. Uma segunda hipótese derivada deste ponto é que a multiplicidade da psicologia não é o produto de um descuido científico ou de uma imaturidade do saber psicológico, mas o eco dessa profusão de experiências, e do modo como elas se articulam na construção de um solo psicológico. Portanto, deve-se perguntar: que experiências são essas que surgem na modernidade e constituem o solo fragmentado da psicologia?

De modo corrente, se faz a história da psicologia (e das ciências) de duas formas:

1) ou se busca demarcar as condições da psicologia através de uma série de transformações intelectuais, conceituais ou metodológicas (a chamada abordagem internalista);
2) ou se busca estabelecer as condições da psicologia a partir de uma série de transformações culturais, sociais, econômicas e políticas (a chamada abordagem externalista).

Compreendemos que, para se fazer a história da psicologia, as duas formas são necessárias, pois, por um lado, a psicologia, ainda que calcada em conceitos e práticas científicas, faz parte de uma rede de interesses (dos próprios pesquisadores, do público e das agências de fomento) e de práticas sociais. E, por outro lado, a forma pela qual os interesses e práticas sociais se ordenam nas ciências (e na psicologia em particular) é bem específica, sendo articulados a projetos científicos. Portanto, as transformações nos planos interno e externo de um saber não podem ser vistas de forma isolada. Consideremos então a rede conceitual e de práticas sociais que possibilita a constituição da psicologia como um saber e uma prática singulares.

As práticas sociais modernas

O conjunto do saber e das práticas psicológicas contemporâneas apresenta algumas experiências constitutivas fundamentais, uma vez que

presentes em todas as psicologias. Tais experiências referem-se respectivamente à constituição de um domínio de interioridade reflexiva (a nossa subjetividade) e de um campo de singularização valorativa num espaço coletivo (a nossa individualidade). Contudo, a partir dessas experiências surgem outras práticas relevantes, notadamente as que conduzem à distinção entre mente e corpo, e as que produzem a identificação da loucura a uma doença de ordem mental, além da distinção entre infância e idade adulta enquanto períodos da vida.

A constituição de um plano de subjetividade

Por subjetividade entende-se a constituição de um plano de interioridade reflexiva, em que cada vivência se encontra centrada e ancorada em uma experiência de primeira pessoa, de um "eu". A história de um plano de interioridade não visa à busca de uma experiência universal no homem, mas à compreensão da constituição dessa experiência, considerada por nós, na atualidade, uma das mais fundamentais. Essa história pode ser contada como um capítulo dentro do domínio do que Foucault (1984) chamou de história das técnicas de si, procurando, pois, desvendar as formas como os indivíduos estabeleciam relações de trato e cuidado consigo desde a Antiguidade pagã. Apresentaremos, então, uma história desse processo, apontando de início alguns momentos em que essa experiência de interioridade não fazia parte da existência dos indivíduos, seguindo na constituição dessa experiência e nas transformações em sua configuração.

A consideração da história das técnicas de si na Antiguidade pagã operaria aqui como uma contraprova da universalidade de nosso modo de subjetivação atual, baseado numa reflexividade sobre si em que buscamos desbastar, na densa floresta da nossa vida interior, a cidadela do verdadeiro eu, "o eu de todos os eus". Contudo, essa busca não fazia o menor sentido na Antiguidade greco-romana. Ainda que possamos nos deparar com a máxima do oráculo de Delfos – "Conhece-te a ti mesmo" –, esta não visa ao conhecimento de nossa intimidade, mas aponta para um respeito à *sofrosine*, a medida, o controle: o homem deveria saber de seus limites, que não é deus nem animal. Assim, o que impera nesse período é a busca de constituição de uma vida calcada no autogoverno e na justa medida. Nas palavras de Foucault (1984), não há na Antiguidade pagã uma busca de conhecimento de si mesmo (uma *hermenêutica de si*), mas da constituição de uma vida tão bela quanto uma obra de arte (uma *estética da existência*). As técnicas de relação consigo não estão calcadas na busca da revelação de um eu, mas na construção de si a partir

da verdade e do ensinamento dos grandes mestres. Para Jean-Pierre Vernant (1990), os gregos não possuíam uma experiência generalizada do eu enquanto interioridade individualizada ou personalidade, apesar de esta se manifestar no discurso em primeira pessoa da poesia lírica, e nos feitos de indivíduos como magos e guerreiros. Há, enfim, entre os gregos uma interioridade, mas esta não é individualizada, reflexiva, ancorada em um eu. Para Vernant, esse "eu" da Antiguidade clássica se assemelha mais a um ele. Por exemplo, quando se fala da alma humana, especialmente nos círculos pitagóricos e platônicos, esta não é a alma de alguém, como aprendemos na tradição cristã, mas uma alma universal. Mais uma alma em mim do que a minha alma. Mesmo quando se fala do conhecimento que essa alma tem das coisas, não há a nossa clássica oposição entre mundo externo e interno, pois conhecer é incorporar os próprios objetos ou a essência destes.

A invenção da interioridade individualizada e da hermenêutica como instrumento de verdade só será processada a partir de uma ética cristã, gestada a partir do século II d.C. Aqui começam a ser formados os termos básicos para a constituição do cuidado de si atual, ao menos quanto ao seu objeto e ao seu processo. Segundo Foucault (1984), nesse momento surge a figura do homem santo que se destaca da comunidade a fim de buscar Deus no interior de seu verdadeiro eu, tendo para tal que estar atento às armadilhas do demônio. Trata-se, nesse mergulho na própria alma, de distinguir os pensamentos de origem divina dos infundidos pelo mal. Esse modo de vida, lentamente produzido no seio da vida religiosa, nos monastérios do Oriente próximo (atuais Síria e Egito), irá se propagar ao longo de todo o tecido social progressivamente até a nossa modernidade no interior das práticas culturais, instituições e hábitos individuais. E com algumas inversões de signos: o próprio eu, impedido de ser cultuado na ética dos primeiros cristãos, tendo em vista a purificação do indivíduo, passará a se tornar uma finalidade em si na modernidade, configurando-se como a nossa riqueza mais íntima e preciosa.

Na passagem para o cuidado de si moderno há, pois, uma mudança de finalidade: não se busca mais uma purificação da alma para atingir Deus, mas uma pura afirmação de si. E também, o exame de si, outrora exercido através de instrumentos religiosos e jurídicos (como a confissão), cede aos aparatos científicos modernos (a anamnese, a entrevista clínica, os testes mentais). Portanto, mudam igualmente as técnicas desse novo cuidado de si.

O que permite a passagem desse cuidado da Antiguidade cristã até as suas formas modernas? Podemos dizer que, a partir da modernidade, passaram a existir diversas formas de relação consigo, além da religiosa, que

nos convidam a um exame da nossa vida interior. Uma delas é a constituição do tema da sexualidade, tão caro a nós nos dias de hoje, como bem mostra Foucault em *A vontade de saber*, 1977. Outra prática relevante para o adensamento de uma região de subjetividade em nossa existência é a *separação entre os plano público e privado*, enquanto produto da constituição dos Estados modernos. Ela pode ser acompanhada no surgimento das sociedades de corte e dos seus rituais de etiqueta, como relata Norbert Elias (1990), e mesmo no pensamento dos principais pensadores do Estado moderno, como demonstra Figueiredo (1992).

Para entendermos como essa experiência que cinde a nossa existência entre o plano do foro íntimo privado e o das representações públicas, tão natural à nossa vida atual, pode ter sido diferente, basta considerarmos que muitos dos nossos pensamentos e gestos mais íntimos reservados se desenrolavam na naturalidade da vida cotidiana. Para Elias (1990), um processo de expurgo e ritualização desses nossos atos e gestos começa a se configurar na formação das sociedades de corte, que passam a ser configuradas dentro do processo de centralização do poder estatal. É no bojo das sociedades de corte que todo um conjunto de etiquetas e de representações públicas vai se constituindo, relegando ao plano íntimo uma série de atos e pensamentos. Esse processo vai se disseminando paulatinamente para diversos setores sociais, inicialmente estranhos à sociedade de corte, como os próprios grupos burgueses e urbanos.

Paralela à constituição desse conjunto de dispositivos comportamentais, surge a questão filosófica da relação do poder central com as liberdades individuais. Isto conduziria à partilha entre uma intimidade livre a ser cultivada em contraposição a uma obediência pública ao poder monárquico. Em todas essas formas de pensamento político – as absolutistas, as liberais ou as iluministas –, a função primordial do Estado seria a preservação das leis e dos direitos naturais, garantidos pela ordem pública. A única distinção que se pode fazer, segundo Figueiredo (1992), é que no pensamento liberal, bem como no iluminista, há um investimento maior do plano privado e íntimo contra os excessos do poder central e de suas representações públicas.

Contudo, a instalação do poder central nos Estados modernos se fez de forma diversa nas diferentes nações européias, consagrando diversos dispositivos de exercício da vida privada. Assim, na Inglaterra inventaram-se as cartas e o romance intimista como espaço de expressão de nossas experiências interiores, e o jardim inglês, o turismo, os *pubs*, cafés, os clubes masculinos como locais de exercício da nossa vida privada. Na França destaca-se o próprio

movimento iluminista, além da literatura libertina e das sociedades secretas como a maçonaria. Nas nações de língua alemã, operou-se a afirmação de uma cultura alemã contra os requintes civilizatórios importados pela nobreza das cortes. Isto está presente não apenas no romantismo, mas na literatura psicológica produzida ao longo do século XVIII por autores como Johan Heinrich Jung (1740-1817), Johann Caspar Lavater (1741-1801), Karl Philipp Moritz (1734-1815) e Franz Anton Mesmer (1734-1815). O primeiro foi autor do romance autobiográfico *A juventude de Heinrich Stilling – História verdadeira*, onde buscava dar publicidade às suas experiências privadas. Lavater, também autor de romance autobiográfico, foi o criador da fisiognomia enquanto saber que relaciona características anatômicas às espirituais. Moritz, por seu lado, foi fundador de uma revista de psicologia experencial, *Conhece-te a ti mesmo*, onde eram publicados diversos relatos de experiências individuais, como as suas, presentes em uma autobiografia romanceada. Por fim, Mesmer, médico da corte austríaca, foi o inventor do magnetismo animal enquanto técnica de influência física, apta a dar conta das mais diversas enfermidades. Tratado como charlatão, no século XIX suas técnicas serão retomadas como mero processo de sugestão psicológica e base da hipnose. Os dois primeiros autores serão relevantes para a constituição da psicologia no século XVIII (capítulo 2). O terceiro caso será fundamental para a elaboração da experiência psicopatológica no século XIX (capítulo 8).

Alguns autores, no entanto, vislumbram um alcance maior dessa experiência moderna no campo psicológico. Peter Berger (1985) vê no aprofundamento dessa distinção entre os domínios público e privado a condição fundamental para o surgimento dos saberes psicológicos. É a mesma postura de Figueiredo (1992), ainda que este entenda que para isso tenha sido necessária uma crise dessa subjetividade interiorizada, criando uma região de completa ignorância e desconhecimento para o sujeito. De modo mais seguro, podemos dizer que essa história reforça a da constituição de um plano interno de subjetividade, crucial para a constituição do campo psicológico. Mesmo que, em nome da cientificidade, orientações como a behaviorista (capítulo 11) tentem fazer uma psicologia centrada no domínio público.

Mas poderíamos destacar na modernidade uma forma especial de cuidado de si, estabelecido pelo tema do conhecimento, que será crucial para as psicologias, desde o século XVIII. Se a experiência de constituição de uma interioridade na Antiguidade cristã visa distinguir a presença do bem e do mal em nós, a partir do século XVII o exame da interioridade tem como

meta o acesso à verdade e a fuga das ilusões, alternando-se os filósofos na atribuição da razão (os RACIONALISTAS) ou dos sentidos (os EMPIRISTAS) como via privilegiada do conhecimento. A questão do conhecimento se impôs no cenário moderno a partir das incertezas presentes no século XVI em conseqüência do declínio do modo de vida feudal. Para isso, certamente, contribuíram diversos fatores como a retomada da vida urbana, o incremento do comércio como forma de produção de riqueza, a constituição dos Estados modernos, as grandes navegações e a descoberta de novos povos, a invenção da imprensa, a Reforma (e a Contra-reforma) religiosa e, por fim, o surgimento da física matemática.

> [illegible] do RACIONALISMO em três sentid[os] [illegible] advogando a superioridade do pensame[nto] [illegible] estados afetivos); metafísico (afirmand[o] [illegible] da realidade); e gnosiológico (refere[nte] [illegible] do conhecimento, em que a fonte dos nos[sos] saberes seria oriunda da razão, e não dos sentid[os]. É [illegible] sentido último que se constitui o racionalis[mo] moderno de René Descartes e Gottfried Leibniz.
>
> O EMPIRISMO em suas diversas manifestações comp[...] um componente psicológico (a suposição de que t[...] o nosso conhecimento provém dos sentidos) e [...] gnosiológico (a afirmação de que só o conhecime[nto] empírico é válido). Estes elementos estão presentes [no] empirismo moderno de John Locke, Georges Berk[eley] e David Hume, constituindo a principal corrente a[nta]gônica ao racionalismo gnosiológico.

O personagem-chave nessa nova abordagem da interioridade é o filósofo moderno René Descartes (1596-1650). É esse autor que encontra no recurso à própria subjetividade a base para o estabelecimento das novas certezas indubitáveis, e o palco para que se possa distinguir a verdade do erro. Como esse processo de expurgo e purificação ocorre no cerne de uma interioridade? Em Descartes, a derrota da dúvida se faz nutrindo-se da própria dúvida cética (a certeza de que não há certezas), radicalizando-a, tornando-a hiperbólica, e pondo-a sob o domínio de um suposto gênio maligno apto a fazer com que nos equivoquemos com tudo; é desta forma que esse filósofo moderno estabelecerá os primeiros pilares de um novo porto seguro do pensamento:

> Não há, pois, dúvida alguma que sou, se ele (o suposto Gênio Maligno) me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bastante nisso e ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que essa proposição *eu sou, eu existo* é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio em meu espírito. (Descartes, 1972 [1641]: 100)

Essa intuição imediata do próprio eu pensante impõe um novo ponto de partida para o pensamento ocidental: não mais a busca das essências dos seres (como no pensamento antigo), ou o fundamento divino da existência (como no pensamento medieval), mas o Espírito e o Sujeito, enquanto sedes da verdade. É neste ponto que o pensamento ocidental se torna predominantemente

voltado para o tema do conhecimento: para saber da verdade dos objetos conhecidos, passa a ser necessário saber, antes, da verdade do sujeito.

Para Descartes, no interior do espírito é possível estabelecer uma distinção entre uma razão de origem divina enquanto cerne de toda inteligibilidade e consciência, onde o eu faz a sua morada, e uma região fronteiriça desse espírito, situada na interseção com o corpo: as paixões. Se na primeira região encontramos a fonte do conhecimento, na segunda encontra-se a raiz de todos os nossos equívocos, de todas as nossas ilusões produzidas por nossos sentidos. Nesse mesmo movimento constitui-se, portanto, uma cisão fundamental entre alma e corpo (este, a causa de nossos enganos), distinção que, ao contrário do que se pensa, não remonta a uma cristandade medieval. Nesse momento, espírito e corpo são compreendidos como portando duas substâncias de naturezas diversas: a extensa (o corpo) e a inextensa (a alma). A princípio, o corpo se constitui como objeto de exame, retificação e controle por parte do espírito. Mais tarde, no século XVIII, o próprio espírito irá se constituir em objeto de exame, conhecimento e disciplina.

A essa solução racionalista sobre a questão do conhecimento se opõe a alternativa empirista de John Locke (1624-1704), George Berkeley (1685-1753) e David Hume (1711-1776), para os quais o saber não viria de outra fonte senão de nossas paixões, dos nossos sentidos. Nada haveria no espírito que não fosse proveniente destes, sendo as nossas funções superiores meras complicações e conjunções de impressões sensoriais (e, neste ponto, responsáveis pelas nossas ilusões). Razão ou sensibilidade: nos séculos XVII e XVIII debate-se sobre que região do espírito é responsável pela verdade, qual é a culpável pelo erro. No século XIX as epistemologias serão herdeiras do trato com essa primeira região, responsável pelo conhecimento verdadeiro, ao mesmo tempo em que as psicologias ocuparão a região da incerteza devotando-se ao sujeito das paixões e das ilusões.

Empiristas e racionalistas concordam, contudo, em um aspecto: a evidência imediata, a transparência no conhecimento do espírito, em oposição à opacidade do corpo. Seria mais fácil conhecer a nossa subjetividade do que esta estranha parte de nós que nos foi tornada alheia: o corpo. Esta formulação sofrerá, contudo, uma reversão a partir do final do século XVIII, quando essa análise do espírito cindido entre razão e sensibilidade será superada por uma nova formulação da nossa subjetividade.

A chave para essa mudança pode ser encontrada no pensamento de Imannuel Kant (1781) que, ao analisar a questão do conhecimento em novas bases, supõe-no como uma síntese *a priori* entre as formas e categorias do SUJEITO TRANSCENDENTAL (nossa razão) e do *diverso sensível* (nossa experiência). Separados e colocados isoladamente, a razão pura e o puro sensível apenas nos equivocariam: a primeira nos conduziria às conclusões mais disparatadas (como faz a metafísica) e o segundo não produziria sem a razão nenhum conhecimento. Dentro deste quadro, nosso espírito passa a ser visto como composto por um sujeito transcendental (condição *a priori* do nosso conhecimento dos objetos, mas ao mesmo tempo incognoscível e opaco em si) e um sujeito empírico (cognoscível e composto pelas experiências que temos de nós mesmos). Não há mais uma simples divisão entre razão e paixões, nem a transparência no conhecimento de si que os primeiros modernos atribuíam ao espírito. Com essa nova divisão, impõe-se uma nova instância, o sujeito transcendental, que legitima o conhecimento dos objetos (uma vez que situados no tempo e no espaço), mas é completamente limitado quanto ao conhecimento de si.

> O SUJEITO TRANSCENDENTAL para Kant não se refere a um indivíduo, ou uma parte substancial deste. Ele é chamado de transcendental, não porque possua qualquer componente místico, mas porque é a condição necessária para qualquer para qualquer conhecimento. E quais são estas condições? As formas a priori que permitem a experiência dos objetos no espaço e no tempo, e as categorias a priori, que permitem a reflexão destes objetos a partir de noções como substância, causalidade, qualidade, quantidade entre outras.

Dentro desse esquema, criticam-se todas as tentativas de fundar uma psicologia no século XVIII, como a de Christian Wolff (1679-1754) (*cf.* capítulo 2), pois o sujeito transcendetal seria uma condição *a priori* para o conhecimento e jamais um objeto a ser esquadrinhado no tempo e no espaço. Para ser possível uma psicologia empírica para Kant, seria necessário o exame do conjunto das nossa experiências conscientes, o sujeito empírico (e não o transcendental, mera condição lógica para o conhecimento) a partir de um elemento discreto de análise, da matematização e de um mínimo de objetividade (capítulo 4). Esses novos parâmetros exigem que a psicologia, para ser reconhecida como científica, seja mais do que a descrição do sujeito empírico, ou das vivências imersas em um mundo de ilusões: ela deve ter, no trato com a experiência imediata, todo o rigor de uma experiência cientificamente mediada e matematizada. Surge, então, no final do século XIX, na Alemanha, o projeto da psicologia enquanto ciência da experiência, tomando como base a fisiologia, calcado no conceito de sensação como elemento objetivo e matematizável. Esse conceito de sensação ocupou na psicologia o lugar do sujeito transcendental de Kant, permitindo que Wilhelm Wundt propusesse a psicologia como ciência independente (capítulo 5). É através de sua análise que se pode avaliar as ilusões presentes em nossa experiência comum (imediata), de resto distinta da experiência física (mediata).

KANT RAZÃO a priori < categorias + ... empíricas

Contudo, a herança desse esquema kantiano sobre a nossa subjetividade não se resume apenas ao projeto da psicologia como ciência rigorosa da experiência (respondendo às críticas de Kant à psicologia empírica), mas a toda a psicologia, ao instituir sempre um modo de relação entre o sujeito empírico (as nossas experiências conscientes) e um sujeito transcendental (que é em geral assimilado a um conceito de uma ciência natural, como o de sensação fisiológica, equilíbrio físico e adaptação biológica). Isto ocorre mesmo em psicologias que tomam a nossa consciência como objeto privilegiado, como faz o gestaltismo, que apela para princípios não conscientes, como o da boa-forma (capítulo 18). É deste modo que a psicologia tenta unir aquilo que a modernidade tentou cindir: o sujeito transcendental ou epistêmico e o sujeito empírico, impuro.

A questão então é: como estudar sob os rigores do método científico aquilo que foi excluído por definição de suas possibilidades de ação (a nossa experiência comum)? Como fazer uma ciência precisa daquilo que, em nossa experiência, é impreciso? Toda a psicologia teria que realizar o trânsito do plano transfenomenal (opaco) ao da consciência (o vivido). Daí as alternativas propostas por Luís Cláudio Figueiredo (1986): ou se faz uma psicologia partindo do vivido em direção aos mecanismos transfenomenais, como realizariam a psicologia da Gestalt, a epistemologia genética e a psicanálise, caracterizando-se uma direção *metapsicológica* (conforme conceito do autor), ou se parte do cientificamente estabelecido, para se abordar em seguida o âmbito fenomenal consciencial, como procede o behaviorismo, numa linha *parapsicológica* (conforme conceito do autor).

Qual é o método com que trabalha o psicólogo: ele segue os contornos da experiência na busca de algo transfenomenal (posição metapsicológica)? Ou parte de um método ou de um modelo de ciência natural, limitando parte (ou mesmo a totalidade) de nossa experiência subjetiva (posição parapsicológica)? Como diria Pierre Gréco (1972: 19), esta é a desgraça do psicólogo com relação ao seu método: "nunca está seguro de fazer ciência. E quando a faz, nunca está seguro de que faça psicologia".

A distinção ente corpo e mente na definição da identidade do indivíduo

Essa experiência é de certo modo derivada da constituição de um espaço privado e de um campo de subjetividade, aqui depurado da nossa carne. Segundo Fernando Vidal (2002), essa distinção não é tão longínqua

quanto nós pensamos; ela teria surgido a partir do século XVII. A par da episódica distinção platônica e pitagórica entre alma e corpo, até o início da modernidade, a definição da pessoa era operada na relação indistinta entre estes termos. Uma comprovação disto é a concepção HILEMÓRFICA, desenvolvida por Aristóteles na antiguidade e que perdurou até o fim da Idade Média. Nessa concepção, alma e corpo se unem indissociavelmente como forma e matéria, uma não existindo sem o outro. O cristianismo medieval, além de maciçamente influenciado por Aristóteles, desenvolveu uma gama de conceitos e práticas que atuam na contramão da divisão entre alma e corpo. Por exemplo, a noção de carne, longe de implicar apenas o nosso corpo, aponta para uma região indistinta entre este e a alma onde os nossos desejos são forjados.

CONCEPÇÃO HILEMÓRFICA: aqui a alma é entendida como forma do corpo como matéria. Por forma entende-se a essência de um determinado ser, ao passo que na matéria encontram-se todas as suas possibilidades de transformação, a fim de atingir a sua essência. Como no esquema aristotélico matéria e forma são indissociávies, não há a separação possível entre alma e corpo.

Contudo, para Vidal, a prova mais decisiva da ausência de distinção entre esses dois domínios pode ser encontrada no debate sobre o tema da ressurreição, que pontuou o cristianismo de Santo Agostinho (354-430) até Samuel Buttler (1612-1680), passando por pensadores como São Tomás de Aquino (1225-1274). Ao contrário do que supomos, para esses teólogos, o momento do Juízo Final não seria marcado apenas pela presença de nossas almas, mas também do nosso corpo. E neste ponto surgiriam discussões muito curiosas, a sabèr: se os nossos cabelos e unhas cortados, bem como membros mutilados, corpos canibalizados e fetos abortados compareceriam também perante Deus no Juízo Final. Aqui vê-se claramente que a pessoa é definida por sua associação indistinta entre alma e corpo.

Como visto, este quadro se altera no início do século XVII, quando Descartes propõe a separação entre esses domínios, entendidos agora como duas substâncias distintas. Mas será apenas com John Locke que a nossa identidade pessoal será claramente vinculada a uma atividade da alma, no caso, a memória. Na sua esteira, os demais pensadores só vinculavam a alma ao cérebro, permanecendo as demais partes do nosso corpo irrelevantes na definição da nossa identidade. Essa idéia "desencorporificadora" da nossa identidade (somos o que é determinado em nossa mente e nosso cérebro) persevera até hoje não apenas na psicologia e nas ciências cognitivas, mas em práticas como a CRIOGENIA. Nossa mente e cérebro se identificam pois ao sujeito, restando ao corpo o papel de mero objeto, de mera máquina opaca ao nosso conhecimento imediato.

CRIOGENIA: prática de congelamento de corpos (ou apenas suas cabeças, dependendo do preço pago) de pessoas falecidas, na esperança de que em um futuro próximo (ou remoto) suas doenças passam ser curadas e seus corpos ressuscitados.

Essa dualidade marcou o início da psicologia no século XVIII (capítulo 2), e ainda está presente nas discussões sobre a relação entre alma e corpo, que acompanham a psicologia até os dias de hoje. Mesmo que essa discussão não seja feita mais em torno da existência de substâncias, mas de experiências objetivas e subjetivas. Ainda que aparentemente sepultada para alguns, esta é a questão mais perseverante no campo psicológico (e filosófico), onde encontramos posições dualistas e monistas. As primeiras tentam resolver o problema determinando uma forma de comunicação entre as duas realidades. As segundas tentam resolver o problema negando-o, afirmando que só há uma natureza. É assim que dentre os dualismos, teríamos posturas como as interacionistas e paralelistas. A primeira posição, de mais difícil aceitação nos dias de hoje graças à tese física da conservação de energia, supõe uma verdadeira relação de causa e efeito entre as substâncias. O paralelismo, aceito por algumas escolas psicológicas como a gestaltista (capítulo 18) e a construtivista (capítulo 15), acolhe a existência das duas substâncias, mas defende uma não-interação entre elas, operando estas como duas séries independentes, porém sincronizadas, como dois relógios acordados para funcionar no mesmo horário.

O campo das teses monistas, por sua vez, vai tentar esgotar o problema pela redução de toda a natureza a um determinado aspecto, como a matéria (materialismo), o espírito (idealismo), ou a experiência (monismo neutro). Na psicologia, teríamos o materialismo de alguns autores da escola behaviorista como John Watson (capítulo 11), e uma forma branda de monismo da experiência, como o do fundador da psicologia como área acadêmica, Wilhelm Wundt (capítulo 5). Haveria ainda uma posição muito especial de monismo, a tese da substância única, na qual matéria e espírito seriam apenas dois modos, dois atributos do mesmo ser. Esta posição mais rara marcou contudo o pensamento de um dos maiores responsáveis pelo reconhecimento da psicologia como um saber potencialmente científico: o psicofísico Gustav Fechner (capítulo 4).

A constituição de individualidades

Ao propormos fazer uma história do indivíduo, não nos encontramos mais na história da subjetividade ou da interioridade reflexiva, seja na relação com os objetos a serem conhecidos, com um domínio público ou ainda com o nosso próprio corpo. Trata-se aqui do processo da constituição dos indivíduos

enquanto unidades políticas a serem destacadas e diferenciadas no conjunto da sociedade. Quando se fala de história da individualização, não se nega, é claro, a percepção das diferenças entre os indivíduos concretos, mas a experiência de que os indivíduos são ao mesmo tempo fonte e alvo dos poderes. Tal processo, que conduz à existência dos indivíduos ao mesmo tempo na sua singularidade e na sua igualdade, é crucial, não apenas para a compreensão do individualismo como valor social, mas para o lugar especial que a psicologia ocupa entre os saberes e práticas modernos. Destaque não apenas na medida em que a psicologia singularizaria os indivíduos de acordo com suas capacidades, mas operaria no duplo sentido de incrementar a sua autonomia e seu controle.

A nossa história desse processo de individualização poderia se fiar na observação de Norbert Elias (1994), para o qual até o século XIII não existia sequer a noção de INDIVÍDUO. Como vimos no primeiro item, nas cidades-estado (*polis*) gregas, a autonomia, o autocontrole e governo de si se colocam

> Existe, para exemplificar isso, uma bela citação de Friedrich Nietzsche que ilustra essa ausência de valor sobre o INDIVÍDUO durante um longo período da nossa história: "Nos tempos mais longos e remotos da humanidade, o remorso era inteiramente diverso do que é hoje. Hoje em dia alguém se sente responsável tão-só por aquilo que quer e faz, e orgulho de si mesmo: todos os nossos mestres do direito partem desse amor-próprio e prazer consigo de cada indivíduo, co se desde sempre se originasse daí a fonte do direito. Durante o mais longo período da humanidade, no entanto, não ha nada mais aterrador do que sentir-se particular. Estar só, sentir particularmente, não obedecer nem mandar, ter signific como indivíduo – naquele tempo isso não era prazer, mas um castigo; a pessoa era condenada a "ser indivíduo". A liberd de pensamento era o mal-estar em si. Enquanto nós sentimos a lei e a integração como perda, sentia-se o egoísmo co algo doloroso, como verdadeira desgraça. Ser si próprio, estimar-se conforme uma medida e um peso próprios – era a que ofendia o gosto. Um pendor para isso era tido por loucura; pois à solidão estavam associados toda miséria e todo me Naquele tempo, o "livre-arbítrio" era vizinho imediato da má-consciência: e quanto mais se agia de forma não livre, qua mais transparecia no ato o instinto de rebanho, em vez do senso pessoal, tanto mais moral a pessoa se avaliava. Tudo o prejudicasse o rebanho, tivesse o indivíduo desejado ou não, dava remorsos ao indivíduo – e também a seu vizinho, e mes ao rebanho todo! Foi nisso, mais que tudo, que nós mudamos. (Nietzsche, 1882: 142-143)

como valores norteadores. Haveria aqui uma certa valoração do indivíduo? Como esclarece Foucault (1984), essa busca de autonomia visa garantir que o governo da *polis* não seja dominado por um tirano (como bárbaros, ou as mulheres, crianças, escravos no âmbito da cidade). Ela não se refere, contudo, ao indivíduo: busca-se a autonomia da *polis*, não para si, mas através de si. A vida comum na Antiguidade clássica, longe de ser facilmente comparável à nossa, parece-nos bastante paradoxal, mantendo distanciadas algumas experiências que para nós estão necessariamente acopladas, como a de uma interioridade individualizada. Pois há na antiga Grécia uma interioridade, porém não reflexiva e não individualizada. Ao mesmo tempo em que há uma experiência de singularidade, completamente destituída, porém, de interioridade e valor social.

Dada a inexistência do indivíduo como valor universal até o fim da Antiguidade, iniciaremos por essa época a história da constituição da individualidade como um dos nortes da nossa existência. Essa história pode ser contada em dois tempos, conforme a constituição de dois tipos de indivíduos. O primeiro, o indivíduo enquanto entidade universal, autônoma e livre, pode ser descrito de acordo com a reflexão de alguns pensadores políticos modernos (como Thomas Hobbes e Jean-Jacques Rousseau), consagrando uma série de práticas políticas herdadas dos Estados modernos da Igreja católica sediada em Roma. O segundo, um indivíduo tomado como um objeto a ser descrito e classificado de acordo com certos determinantes, é constituído como produto das relações políticas de poder a partir do século XVIII, notadamente as práticas disciplinares, descritas por Michel Foucault (1977).

Com a cristandade, conforme visto, surge a experiência de um foro íntimo, mas a busca de autonomia e controle de si não se colocam mais como metas da vida política e social. Na vida monástica, o que se busca, tão-somente, são a purificação e a salvação individual. Nessas comunidades religiosas dos primeiros séculos da era cristã esse esforço de salvação irmana e igual a todos os fiéis enquanto membros de uma fraternidade divina. Contudo, essa forma de individualização gestada nos mosteiros, referida a um domínio de interioridade e marcada por uma igualdade (perante Deus) e livre-arbítrio (na busca de salvação), vai se mostrar limitada em relação a outras formas sociais desse período. Durante quase toda a Idade Média as relações sociais estão baseadas nas relações de linhagem, na relação contratual entre as famílias de diferentes graus hierárquicos. Nesse espaço social hierarquizado, a posição dos indivíduos é determinada estritamente por sua posição social. São raras as experiências de individualização no campo social. Figueiredo (1995) cita alguns desses raros exemplos, como as figuras dos cavaleiros andantes e a dos foliões. Norbert Elias (1994), como vimos, é mais radical neste aspecto: para esse autor, até o século XIII não existia sequer a noção de indivíduo, nem mesmo uma palavra que designasse essa experiência. Quando esta passa a ser utilizada pelos ESCOLÁSTICOS, remete à natureza de qualquer ente singular não classificável em um grupo maior.

Os acontecimentos que ancorariam uma experiência de individualização no campo social e político, tal como começa a despontar no fim da Idade Média, remontam à criação dos Estados modernos. Segundo Louis Dumont

ESCOLÁSTICOS: diz respeito ao ensino filosófico dado nas escolas eclesiáticas e universidades da Europa do século X ao XVII. Esse ensino tinha por características distintivas, de um lado, buscar um acordo entre a revelação divina e a luz natural da razão; de outro, ter por métodos principais a argumentação silogística, e a leitura comentada dos autores clássicos conhecidos nessa época, sobretudo Aristóteles. O principal representante dessa corrente é São Tomás de Aquino.

(1993), a criação correlata dos Estados modernos e de uma experiência de individualização decorre dessa matriz cristã mais arcaica. É nos Estados modernos que a fraternidade dos homens em torno de Deus se laiciza: todos são irmãos perante a lei não mais divina, mas do Estado. Foucault (1979) analisa a transformação política desse período através da noção de um Poder Pastoral (baseado no extremo cuidado com cada ovelha e com o rebanho inteiro) enquanto matriz dos Estados modernos. Por detrás dos Estados modernos teríamos o modelo de Roma (como sede da estrutura eclesial), e por detrás desta, as antigas fraternidades monásticas, individualizadas pela igualdade perante a lei divina. Teríamos assim no início da Idade Moderna uma primeira experiência mais universal de individualização: a constituição do indivíduo no século XVI enquanto *um sujeito autônomo, singular, igual aos demais e dotado de uma interioridade (foro íntimo)* que seria a base contratual dos Estados modernos e fonte do poder destes.

Essa idéia foi fartamente explorada pelo pensamento político desde a defesa do absolutismo esclarecido por Thomas Hobbes (1588-1679) até o pensamento liberal (John Locke, David Hume e outros) e iluminista (Voltaire, Denis Diderot e Jean-Jacques Rousseau) do século XVIII. Em outras palavras, teríamos o surgimento do que Foucault (1976) chamaria de indivíduo soberano regulado pela lei. Aqui o indivíduo seria meramente fonte, mas jamais alvo de um poder: o Estado não tem ainda como meta o bem-sstar e a qualidade de vida dos seus cidadãos. Suas únicas funções nesse momento são as declarações de guerra e de paz e a gerência do comércio. Trata-se de um Estado que, em nome da lei contratada entre os seus cidadãos, pode tirar a vida destes e submetê-los a toda espécie de suplícios toda vez que houver uma infração. Nas palavras de Foucault (1977: 128) "trata-se de um Estado que faz morrer e deixa viver".

Esse indivíduo soberano, tal como surge no raiar da modernidade, também não é objeto de qualquer saber. Até então perseverava o veto do filósofo grego Aristóteles contra uma ciência do particular: só existe ciência de entes universais. De mais a mais, o indivíduo soberano jamais poderia se tornar objeto de um saber, uma vez que era a fonte da legalidade e identificado a um sujeito autônomo. Contudo, se o indivíduo como alvo do conhecimento não existia, ele já se fazia presente, como fonte jurídica, nas manifestações iluministas, liberais e românticas, próprias do poder soberano. Daí que Figueiredo (1985) sustente que esse sujeito soberano não é alvo e nem condição suficiente da psicologia, enquanto saber sobre o indivíduo; é

necessária a invenção de outra forma de individualização, que se manifestará a partir do século XVIII.

Fatores como o aumento da população, a proliferação dos pobres nas cidades, a invenção de novas técnicas, como o fuzil e os artefatos industriais, e novas relações de produção baseadas no trabalho contratual impõem-se a constituição de novas tecnologias de poder, baseadas não mais na lei, mas no esquadrinhamento e na vigilância constantes dos indivíduos e da populações ao longo do tempo e do espaço. Este exame constante se produz em espaços privilegiados que surgem ou são reapropriados nesse período como fábricas, casernas e prisões (primeiro caso), e hospitais, asilos e escolas (segundo caso). Surge o que Foucault chama de biopoder, composto de biopolítica (sobre as populações) e de poder disciplinar (sobre os indivíduos). Na esteira deste, desponta todo um conjunto de saberes que buscam descrever a natureza de cada indivíduo, singularizando-o.

A partir de então impõe-se uma duplicidade no que entendemos por indivíduo: para além do indivíduo *soberano*, que não gera um saber sobre si, emerge o indivíduo *disciplinado*, que é produzido através do exame, superando o veto aristotélico. Se no poder soberano o indivíduo é avaliado a partir da *lei* contratuada, o indivíduo disciplinado é ordenado a partir de uma *norma*, que determina a sua filiação ou não à normalidade. Aqui se destaca a importância de todos os saberes sobre a vida. Esse novo indivíduo desponta não mais como um sujeito, mas *um objeto determinado, singular, diferenciado e dotado de uma interioridade (identificada agora a uma natureza biológica)*, que será o alvo do cuidado dos Estados contemporâneos e de uma série de agências privadas. Muda-se a meta; se a forma soberana indicava o "fazer morrer e deixar viver", a fórmula disciplinar agora é "fazer viver e deixar morrer". E partindo dessa forma de zelo pelos indivíduos, cuja qualidade de vida e o bem-estar são metas últimas, é que vão se constituir os saberes psicológicos, médicos e psiquiátricos.

Essa experiência de individualização marca de forma decisiva diversas escolas psicológicas fundadas no século XIX em países de língua inglesa, uma vez que ancoradas em saberes sobre a vida, como a biologia evolucionista. É o caso das psicologias funcional, evolutiva, comparativa e diferencial (capítulos 6, 7 e 16). Mas deve-se considerar que essas formas da nossa individualização também estão presentes em todas as práticas psicológicas, oscilando entre a busca de autonomia (soberania) e o controle dos seus sujeitos (disciplina). Pode-se, a partir daqui, de igual modo estabelecer uma das tensões que operam como bússola no campo psicológico: como colocar como objeto de controle o mesmo indivíduo que se configura como essencialmente autônomo e livre em termos jurídicos?

Deste modo, ou uma determinada teoria, prática ou sistema psicológico valorizará mais o indivíduo em sua suposta autonomia soberana, ou tomará mais como referência a disciplina, seja em nome da sociedade, do Estado, ou do bem comum, sempre, contudo, se dirigindo à direção complementar à sua posição. Assim, ou se parte do indivíduo autônomo em direção a uma suposta determinação última, como procedem os funcionalistas, construtivistas e gestaltistas (capítulos 15 e 18), ou se parte das disciplinas para a constituição de um indivíduo autônomo e autocontrolado, como realiza o behaviorismo (capítulo 11). Algumas psicologias, pois, mesmo que privilegiem a autonomia do ser humano, remetem-no a uma norma natural; outras, ainda que tentem disciplinar os sujeitos, fazem-no de modo a favorecer o seu autocontrole autônomo.

Um exemplo disto são as primeiras versões de *A Bela Adormecida*, em que esta não é acordada pelo beijo de um príncipe, mas pelos filhos que este fez nela enquanto dormia.

A psicologia se situa, assim, em um espaço político entre o indivíduo autônomo e soberano (fonte do poder) e o indivíduo sob controle das disciplinas (alvo dos poderes), realizando o trânsito entre estes. Poderíamos dizer que, sem esta ambigüidade moderna, não haveria nem mesmo a psicologia, pois, se só houvesse a individualidade autônoma, não haveria a suposição do indivíduo como objeto de conhecimento. Por outro lado, se só houvesse a determinação, cairíamos em um fatalismo em que toda intervenção psicológica seria desnecessária. Daí a suposição de Nikolas Rose (1998) de que a psicologia só é possível em sociedades liberais, tendo como função favorecer o "bom uso" da liberdade pelos indivíduos.

Como visto, o impacto das novas tecnologias disciplinares incide sobre algumas instituições como casernas, hospitais, asilos, presídios, escolas e fábricas. Nelas vemos surgir a constituição de tipos como doentes mentais, crianças-problema, delinqüentes e trabalhadores desajustados. Todos serão objeto de exame necessário para a constituição de psicologias específicas (psicopatologias, psicologias da infância e do desenvolvimento, psicologias do trabalho). Examinemos na seqüência os dois primeiros exemplos enquanto tipos privilegiados de tecnologias individualizantes.

A constituição da infância como uma etapa da vida

Um capítulo especial nessa história dos processos de individualização diz respeito à demarcação da infância como um estágio da vida e preparatório

da vida adulta. Tal história é fundamental para a constituição do tema da evolução das nossas faculdades mentais, crucial para um bom número de psicologias (capítulos 7, 11, 15, 16, 17, 21 e 22). Para tal, teria sido necessária a distinção entre a infância e a idade adulta, que, segundo Philippe Ariès (1979), teria se desenvolvido a partir do século XVI através da constituição da escola e da família nuclear modernas. Não se propõe aqui uma história calcada na descoberta de um objeto atemporal, a infância, descoberta que a teria conduzido até o seu lugar natural, a escola. Pode-se, a partir do trabalho de Ariès, propor uma nova formulação histórica: da invenção da escola no século XVII produz-se uma experiência evolutiva do desenvolvimento que, por sua vez, cria um certo modo de infância. Essa história da infância tem o seu grau zero na quase ausência desta, tal como ocorre no final da Idade Média. Pode-se observar a ausência da infância não apenas nas representações pictóricas, como também em qualquer esforço de segregar o seu modo de vida do dos adultos, seja na vida sexual (esta não consistia em algo a ser oculto dos infantes), no espaço da casa (não havia o "quarto das crianças" como espaço preservado), no dormitório (a maior parte das vezes elas dormiam com os adultos), na literatura (as fábulas não eram tão INFANTIS, bem como as crianças podiam ser alfabetizadas com clássicos como os diálogos platônicos), na pedagogia (as poucas escolas que existiam não segregavam alunos por turmas de idades, nem favoreciam o esquema de internato), no trabalho (era muito comum a alternativa pedagógica de se mandar um jovem realizar o seu aprendizado servindo em casas alheias; daí a origem do termo *garçon* nos restaurantes), nas guerras (os exércitos não possuíam limite de idade, característica presente até o século XIX, e ainda presente em certas milícias guerrilheiras). Ainda que muitas destas características firam a nossa sensibilidade atual, elas são marcas de muitos grupos sociais ainda existentes (mesmo os meninos de rua, como uma rede social no interior da nossa) e provas da possibilidade de um mundo sem infância, sem escola e sem psicologia.

A infância começa a se segregar como personagem e sentimento (a "paparicação") a partir do século XVII, e graças a um duplo acontecimento: 1) a diminuição da mortalidade infantil e a possibilidade de apego, restrita até então por causa das altas taxas de mortalidade na Idade Média; 2) o surgimento dos padres reformadores, portadores de uma nova moral baseada na necessidade de preservação da inocência e da racionalidade supostas nessa fase da vida. Daí o surgimento da escola em forma de internato, enquanto aparato disciplinar de quarentena destinada à prevenção da poluição suscitada pelo convívio com o mundo adulto. Supondo a inversa razão entre idade, por

um lado, e inocência e racionalidade moral, por outro, se instituem classes diferenciadas por idade, instalando-se o castigo como correção de qualquer desvio da suposta pureza infantil. Inicia-se nesse período o firme laço entre instituições religiosas e pedagogia (vínculo ainda muito presente aqui no Brasil), visando à assepsia moral.

Paralelamente a esse movimento, a família começa a se nuclearizar, se diferenciar de uma massa social uniforme. Ela se transforma de instituição condutora de linhagens de parentesco em espaço de gestação de sentimentos ternos entre seus membros; nasce o que Ariés designa por "família sentimento". A divisão do espaço interno da casa passa a acompanhar a divisão do espaço social. De um espaço uniforme, em que os cômodos não eram diferenciados e os móveis realmente móveis, deslocando-se conforme a atividade dos seus habitantes, a casa começa a ganhar compartimentos bem determinados. De igual modo, a mescla indistinta de vida privada – lazer – trabalho – ensino, presente na casa medieval, começa igualmente a se segregar, restando somente a primeira função em seu interior. No século XVIII esse movimento se reforça graças às transformações nas funções dos Estados; estes passam a se encaminhar mais para a gestão de populações do que territórios: impera o biopoder e a infância também se torna um capital estatal. Um exemplo disto é a campanha antimasturbatória, capitaneada pelos médicos, em que se via esta prática como a causa dos mais diversos males, podendo levar até à morte. Para prevenir este mal, exortava-se aos pais que mantivessem estrita vigilância e contato com os filhos. Entre os séculos XVII e XVIII surgem em conjunto uma primeira forma de infância, a família burguesa, a escola, mas ainda não uma psicologia devotada às crianças.

Novos acontecimentos pontuam o século XIX: por um lado, o advento da revolução industrial e o ajustamento a novas demandas impõem um ensino de cunho mais técnico que moral. De igual modo, o ensino laico se instaura como tarefa do Estado. Ainda que o modelo de ensino religioso perseverasse, outros modelos mais atinentes à ciência laica se impunham. Mudanças sutis com relação à imagem da infância e às metas do ensino são a partir daí engendradas: a pureza como essência original da criança e alvo da educação desaparece do horizonte. Desponta uma nova infância preconizada por Jean-Jacques Rousseau (1712-1778); sem o racionalismo moral suposto pelos religiosos reformadores, mas marcada pelo primitivismo e por uma evolução a se concluir na idade adulta. Evolução natural, mas que supõe a constante correção de seu trajeto na direção do adulto cidadão e trabalhador. A nova escola pública, no esforço de constituição da cidadania conforme as leis do

evolucionismo, irá sancionar um novo interesse na psicologia na virada para o século XX.

De início, a psicologia mantém-se alheia a esse processo; em meados do século XIX ela se interessa apenas pelo exame da nossa experiência subjetiva, detendo-se em tempos de reação e classificação de sensações; a infância não lhe diz respeito (capítulos 4 e 5). De mais a mais, como os sujeitos, para se submeterem a esses exames, precisam de treinamento, este tipo de investigação jamais se dirige a animais, doentes mentais e mesmo crianças. A grande transformação ocorre na virada para o século XX, quando o Ministério da Educação francês demanda ao psicólogo Alfred Binet um teste que ordene as turmas conforme as suas capacidades intelectuais, e não mais quanto a suas idades (capítulo 16). Habilidades e não mais a pureza moral como critério de classificação. Quociente intelectual, idade lógica e não mais cronológica. E a psicologia se verá capturada nessa imagem laica da infância: o evolucionismo solapa o império do homem adulto normal e civilizado. Mark Baldwin nos Estados Unidos, Alfred Binet na França, Eduard Claparède na Suíça, Karl Gross na Alemanha, são alguns dos pioneiros da psicologia no atendimento dessa demanda. Não é de modo algum coincidência que alguns defensores da Escola Nova (movimento em prol da escola laica) fossem igualmente psicólogos funcionalistas (que tomam o modelo darwinista de adaptação como paradigma da psicologia), como John Dewey (capítulo 7) e o próprio Eduard Claparède (capítulo 15). Busca-se na psicologia prioritariamente estudar e promover na escola a adaptação da criança a seu meio, observando-se seus interesses e instigando a sua inteligência através da proposição de situações-problema.

Como visto, o impacto das novas tecnologias disciplinares incide sobre algumas instituições como casernas, hospitais, asilos, presídios, escolas e fábricas. Nelas vemos surgir a constituição de tipos como doentes mentais, crianças-problema, delinqüentes e trabalhadores desajustados. Todos serão objeto de exame necessários para a constituição de psicologias específicas (psicopatologias, psicologias da infância e do desenvolvimento, psicologias do trabalho). Examinemos na seqüência os dois primeiros exemplos enquanto tipos privilegiados de tecnologias individualizantes.

A constituição da loucura como doença mental

Essa prática é fundamental para a constituição de uma forma de experiência psicológica, pois como nos mostra Foucault em *A história da loucura* (1961), antes do século XIX não existe o conceito de doença mental, e se

recuarmos para antes do século XVII, não encontraremos uma divisão radical entre razão e loucura. Nesse texto clássico, Foucault mostra que o percurso do Renascimento até os nossos dias tem o sentido da progressiva separação e exclusão da loucura no seio das nossas experiências sociais, recolhendo-se esta ao interior dos asilos e de nossas experiências psicológicas. Para tal análise, são destacadas, do século XV até o século XIX, tanto as diferentes manifestações sobre o conhecimento teórico da loucura (médicas e filosóficas) quanto a percepção social dos loucos, presente nos relatórios administrativos e burocráticos, e mesmo em manifestacões artísticas. Deste modo é quç no Renascimento (séculos XV e XVI), especialmente nas representações pictóricas, a loucura é expressa como uma espécie de saber esotérico sobre o nosso destino trágico, como se o louco pudesse decifrar os sentidos confusos que o mundo apresentaria em sua aproximação do Juízo Final. Estes temas estão presentes não apenas nas pinturas de Bruegel e Bosch, como no tema recorrente da *Stultifera Navis* (a Nau dos Loucos). Um outro exemplo dessa tradição pode ser encontrado no Arcano 0 (zero) do Tarô, representado pelo Louco. Mais do que a depreciação do louco, essa carta se refere à loucura como uma busca errante da verdade. Nesse período encontramos também em algumas cidades européias grandes feiras e festivais de loucos. Irmanada à razão, em cujo grau mais alto se encontraria a loucura (é a forma como o filósofo Michel de Montaigne (1533-1592) avalia seu amigo Tarso), a esta caberia no máximo uma condenação de cunho moral (enquanto presunção, desregramento, irregularidade da conduta, defeito, falta e fraqueza), tal como encaminhada por alguns pensadores humanistas, como Erasmo de Roterdã (1435-1536), curiosamente o escritor do *Elogio à loucura*.

Nos séculos XVII e XVIII, a loucura definitivamente é excluída da ordem da razão e do seio da experiência social. No primeiro caso, encontramos a suposição de Descartes de que podemos encontrar a verdade até no sonho, mas jamais na loucura. No segundo caso, os loucos, especialmente nas grandes cidades, passam a ser enclausurados junto a uma população heterogênea, considerada excedente moral e econômico da sociedade: sodomitas, prostitutas, libertinos, sifilíticos, mendigos, blasfemadores, suicidas, magos, feiticeiros, alquimistas etc. A todos estes cabe a acusação de uma desrazão moral, em que o trabalho forçado se impõe como imperativo ético para sua correção. Outra marca desse período clássico é a dissociação entre essa percepção social dos loucos, governada pela experiência do internamento, e o conhecimento médico da loucura, regido por um paradigma taxinômico, em que as diversas formas de loucura constituíam espécies, famílias e gêneros em continuidade com as demais doenças. Daí a ausência de qualquer especificidade que conferisse à

loucura um domínio à parte entre as doenças; nos séculos XVII e XVIII não existe uma doença mental a par das demais. Elas são antes de tudo doenças dos nervos, que impedem que representemos o mundo como ele realmente é. É neste sentido que a demência é a forma por excelência da loucura nesse período, e o delírio o seu sintoma-chave. Tratava-se de uma desrazão cognitiva, que nada tinha a ver com a desrazão moral, que conduzia ao enclausuramento administrativo.

A linha divisória entre razão e desrazão, que surge no período clássico, cava sulcos mais profundos do século XIX em diante, quando os loucos se vêm libertos das correntes por Philippe Pinel (1745-1826) e Samuel Tuke (1784-1857) e separados de seus antigos parceiros de internamento, ainda que circunscritos ao espaço asilar. A loucura não é mais entendida como um problema dos nervos, mas como uma alienação da natureza humana, um fenômeno de natureza espiritual ou mental. E o asilo não é mais visto como um local de punição, mas o espaço no qual o louco (agora doente mental), uma vez recluso, pode expressar livremente a sua loucura. Neste aspecto pode-se dizer que a atual psiquiatria seria mais herdeira do antigo processo de enclausuramento administrativo do que da antiga medicina classificatória. Assim a loucura é liberta no confinamento ao saber médico na solidão dos asilos, sem mais as suas parcerias do período clássico. Nas palavras de Foucault, liberta-se o louco das correntes, mas ele é atrelado a um domínio de interioridade da natureza humana. Essa experiência, fundamental na gestação da psicologia na França e na Europa Central, será básica para a área psicopatológica (capítulo 8). Nesse campo as psicologias se distinguirão quanto ao modo como essa cisão entre razão e desrazão (ou normalidade e patologia) é vista: se há uma continuidade entre elas (como supõe a psicanálise – capítulo 22) ou se há uma descontinuidade clara (como parece insinuar a atual psiquiatria biológica).

O surgimento das ciências humanas

Resta ainda uma questão na constituição da psicologia: como se constrói uma ciência psicológica a partir dessas experiências históricas? Para isso foi necessária uma série de transformações na estrutura do conhecimento que levaram à possibilidade de uma peculiar ciência do homem no século XIX. Por que esta não teria sido possível antes? Por que não havia uma ciência humana na Antiguidade e na Idade Média? Poderíamos dizer que ela só foi

possível a partir de duas transformacões: 1) a tentativa moderna de separação entre um domínio de seres naturais e outro de seres humanos a partir do final do século XVI, tal como especificada por Bruno Latour (1994); 2) a distinção contemporânea entre os domínios científico e filosófico no final do século XVIII, tal como descrito por Michel Foucault (1966) e patriocinado por certos filósofos como Imannuel Kant e Augusto Comte. Examinemos de modo destacado essas separações, contrastando-as com os estados anteriores do conhecimento.

A cisão entre o domínio humano e natural

Latour (1994) destaca que antes do século XVI não há nenhuma distinção essencial entre seres humanos e seres naturais; no máximo a distinção aristotélica entre um mundo sublunar e outro supralunar, sendo este marcado pela constância e regularidade. A natureza (*physis*) é marcada pelo mesmo conjunto de princípios, independente da natureza dos seres. Para esse autor, a modernidade se constitui no século XVII na tentativa de clivagem e purificação de entes humanos e naturais. Os entes humanos tornaram-se a partir de então assunto da política, tendo a sua representação nos parlamentos, enquanto que os seres naturais passaram a ser tema das ciências, sendo representados nos laboratórios; distinguem-se claramente questões de valor e questões de fato. Um exemplo disto é a distinção feita por Galileu entre as qualidades primárias e secundárias da nossa experiência. As primeiras seriam correspondentes a aspectos do mundo real, como a extensão; as segundas diriam respeito a aspectos unicamente subjetivos da nossa experiência os quais projetaríamos no mundo. Firma-se a separação entre uma natureza governada por princípios universais e a diversidade das culturas humanas. Estes aspectos, ainda que não explicitamente tematizados, fariam parte do que Latour chamou de Constituição Moderna, ou seja, um conjunto de princípios implícitos que governariam o trato com os diferentes seres.

Contudo, essa modernidade produziria como efeito colateral dessa tentativa de purificação a proliferação dos híbridos, seres com marcas ao mesmo tempo humanas e naturais. O caso mais clássico abordado por Latour é o da representação nos fóruns humanos (parlamentos e tribunais) de seres ameaçados de extinção, da biosfera e de substâncias (como o cloro flúor carboneto) carentes de controle. Apesar de não ser abordada por esse autor, a psicologia, como ciência humana, pode ser vista como um outro tipo

de híbrido colateral, onde os seres humanos passariam a ser representados em laboratórios. Seria um saber híbrido, uma vez que ciência e humana ao mesmo tempo, multiplicado em sua diversidade graças a esse esforço de purificação moderna: são muitas formas de se fazer ciência acopladas a muitas práticas sociais. É desta forma que a psicologia é recusada pelos cientistas e epistemólogos por ser por demais plural em suas vertentes e escolas, ao mesmo tempo em que é desdenhada pelos humanistas por seu pretenso naturalismo, desagradando a todos os puristas de nossa modernidade.

A cisão entre os saberes filosóficos e científicos

Para dar conta dessa história, de como os seres humanos são considerados como os demais seres naturais, um bom guia pode ser encontrado em *As palavras e as coisas* de Foucault (1966). Este autor entende que a abordagem do homem como ser empírico (objeto natural) só foi possível na modernidade (a partir do século XIX), graças à superação do modelo de conhecimento clássico, o da representação, vigente nos séculos XVII e XVIII. Esse modelo buscava ordenar os seres em ordens ideais, e operava do mesmo modo no que designaríamos hoje como saberes naturais e como filosofia. Assim, por exemplo, na história natural, a taxinomia de Lineu classificava os seres vivos em grupos, famílias, gêneros e espécies, e a filosofia de Descartes buscava determinar de forma gradativa a ordem das razões. Neste quadro, a natureza física e a natureza humana, sujeito e objeto seriam claramente cindidos em dois domínios, cumprindo-se o que Latour chama de Constituição Moderna. Para Foucault, nesse período clássico, o homem é sempre sujeito, jamais objeto de conhecimento. Contudo, Vidal (2000), em seu texto *The Eighteenth Century as "Century of Psychology"* nos mostra uma situação um pouco diversa. Esse trabalho demonstra claramente que existe todo um conjunto de saberes psicológicos no século XVIIII (*cf.* capítulo 2) que são reconhecidos na época de forma tão legítima como a física de então. Tematizam basicamente a relação entre o plano do conhecimento (representações) com o mundo físico (a relação mente e corpo), e tentam classificar as faculdades do espírito humano. Mesmo quando a mente humana é tomada como objeto de conhecimento, utiliza-se um modelo classificatório, ou taxinômico.

Para Foucault, no século XIX há uma mudança na *epsitemè*, ou no modelo ou estrutura que rege o conhecimento em uma época. Os seres naturais não são mais relacionados a uma ordem ideal, mas abordados em

sua profundidade empírica e histórica. Um exemplo disto é o surgimento da biologia evolucionista, que não considera mais os seres vivos enquanto entes estáticos pertencentes a uma ordem ideal: suas características e funções são determinadas por sua história de relações com o meio ambiente. É nesse contexto que o homem passaria a ser considerado como ser empírico (objeto natural) por algumas ciências do homem (biologia, economia e filologia). Em outras palavras, ele é visto não mais como um ser que idealmente representa o mundo, mas um ente vivo, que trabalha, modifica o mundo e possui uma história peculiar.

Contudo, esse conhecimento moderno, possuiria segundo Foucault, uma outra marca: a clara separação entre o domínio das ciências empíricas e o domínio filosófico. Assim, este mesmo homem tematizado como Ser Empírico (objeto) pelas ciências naturais é duplicado em ser transcendental (sujeito fundamentante) por uma série de filosofias antropológicas como as dialéticas, o positivismo e a fenomenologia. Aqui o homem, mesmo com suas características limitadas, seria o fundamento do conhecimento. Neste quadro, qual é o lugar da psicologia? Para Foucault, é do cruzamento dessas ciências empíricas do homem com as filosofias antropológicas que nasceriam as ciências humanas como a psicologia. Essas ciências humanas terminariam por restituir o jogo de representações pré-modernas e clássicas, estudando como a vida, o trabalho e a linguagem são representados em uma consciência.

Contudo, algumas questões sobre esse esquema de Foucault em *As palavras e as coisas* (1966) se impõem. Em primeiro lugar, será que apenas economia, biologia e filologia forneceriam modelos e conceitos para a psicologia e as ciências humanas? O que dizer da fisiologia, presente em toda a psicologia clássica como modelo (capítulos 4 e 5), a física, exportadora de conceitos para o gestaltismo (capítulo 18) e a psicanálise (capítulo 22), além da inteligência artificial, base do cognitivismo (capítulo 13)?

Outro problema dessa análise de Foucault é que esse autor afirma que só há uma ciência positiva do homem a partir do século XIX. Como vimos, para Vidal (2000) existe uma psicologia positiva no século XVIII. Neste aspecto, o que se dá na virada para o século XIX? Mudam os critérios de conhecimento, ou a própria *epsitemè*. O conhecimento classificatório (representacional) da psicologia do século XVIII cede a um modelo empírico em que nossas faculdades psicológicas passam a ser vistas como processos naturais. De igual modo, a necessidade de classificar o saber como científico ou filosófico se impõe; é neste aspecto que se processa uma transformação

capital, conduzida por autores como Kant (1781), em que a metafísica passa a ser entendida como um saber sem fundamento. É aí que são inicialmente alojados os saberes psicológicos do século XVIII, relegados à mera metafísica na impossibilidade de serem ciências legítimas.

Durante todo o século XIX, a psicologia para se fundar e ser aceita no restrito clube das ciências irá tentar cumprir o novo decálogo do saber, buscando objetividade, embasamento matemático e a determinação de um elemento básico de investigação (conforme as sugestões produzidas por Kant em *Fundamentos metafísicos das ciências da natureza*, 1786). E esse apoio à psicologia buscará nos conceitos e métodos das ciências naturais (de início, na fisiologia e, depois, na biologia, na química e mesmo na inteligência artificial). Contudo, como lembra Foucault (1966), esses conceitos naturais passarão a ter funções transcendentais, operando como fundamento para a determinação da natureza humana e condição de todo o saber. Nas palavras de Isabelle Stengers (1989), procede-se a uma captura conceitual em que os conceitos das ciências naturais são apropriados e retirados do seu contexto científico, sendo em seguida inflados à categoria de entes transcendentais, que serviriam para embasar o nosso conhecimento de si e as nossas práticas. Essa história específica nos mostra como a psicologia opera com os seus conceitos, como ela duplica conceitos empíricos (extraídos das ciências naturais) em uma função transcendental; metáforas científicas transmutadas agora em imagens fundamentais de homem.

Assim, poderíamos ver os conceitos de energia e equilíbrio, fundamentais na termodinâmica serem transformados na noção de boa forma no gestaltismo (capítulo 18) e no princípio do prazer na psicanálise (capítulo 22). O primeiro conduz esses conceitos termodinâmicos a uma visão fundamentante do homem enquanto um ser ativo e passível de compreensão imediata dos fenômenos mundanos. O segundo, a uma concepção desejante do homem embasada nos circuitos energéticos do aparelho psíquico. Da mesma maneira operaria a psicologia behaviorista (capítulo 11), ao ampliar o conceito de adaptação (sobrevivência de uma espécie em meio natural) para o de ajustamento (uma melhor vivência de um indivíduo em seu meio social) coroado pelo de condicionamento, conduzindo a uma visão ambientalista do homem e do próprio pesquisador das condutas humanas. É desta forma ainda que o cognitivismo (capítulo 13), ao ampliar o conceito de informação e importar o conceito de computação, funda o homem em um quadrante racionalista,

como um ser racional. Aqui, deve-se registrar apenas uma curiosa inversão processada pelas psicologias existencialistas e humanistas (capítulos 19 e 20), que partem de um conceito de homem da filosofia (como um ser marcado por uma liberdade fundamental) e transformam-no em um conceito natural, a ser perturbado por forças constringentes (a sociedade e suas normas enrigecedoras) dessa sua essência universal.

O curto-circuito de saberes e práticas

Poderíamos agora fechar o nosso sistema circulatório entre, por um lado, experiências e práticas sociais e, por outro lado, conceitos científicos, que permitem a proliferação das psicologias. Essa duplicação dos conceitos científicos apropriados pela psicologia em conceitos transcendentais (fundamentais) completa as partições das experiências e práticas sociais modernas, uma vez que nesses transcendentais se ancoram os aspectos transfenomenais em que gravita a nossa subjetividade e os determinantes últimos de nossa liberdade individual. Por conseqüência determina também a natureza humana a ser alienada pela loucura e as forças que nos conduzem da infância até a idade adulta. É assim que os conceitos capturados das ciências naturais favorecem um transcendental para nosso conhecimento de si e nossas práticas. Deste modo, a noção de equilíbrio termodinâmico da física se codifica no princípio do prazer para a psicanálise, e no conceito de boa forma gestaltista; a noção biológica de adaptação ampara a de condicionamento no behaviorismo, e a de computação está na base dos supostos módulos informacionais para o cognitivismo. Todas estas noções se alçam em transcendentais (fundamentos) para a nossa subjetividade e determinantes para a nossa individualidade, além de potencialmente esclarecer a nossa relação entre corpo e mente, patologia e normalidade, infância e idade adulta, e domínio público e privado.

Opera-se, pois, aqui no campo psicológico um curto-circuito entre conceitos e práticas sociais (das mais gerais às mais específicas), ou entre o que Latour denominou o domínio humano e o domínio natural, cindidos na modernidade. Assim, as práticas de confissão e o esforço de desvelar as fontes dos nossos desejos e nossas mais íntimas verdades se cruzam com os modelos da física termodinâmica e da química analítica do século XIX na gestação da psicanálise (capítulos 22, 23 e 24); a tentativa de disciplina das atividades humanas na educação e no trabalho se cruza com o conceito de

adaptação, ensejando o behaviorismo (capítulos 11 e 12); as novas práticas pós-industriais acopladas aos conceitos de informação e de cibernética geram o cognitivismo (capítulos 13 e 14); o exame da experiência ingênua (visando ao controle dos erros) associado ao conceito de sensação gera a chamada psicologia clássica (capítulos 4 e 5). É no conjunto dessas experiências e práticas sociais em conluio com as transformações no conhecimento que se conduz a constituição do campo psicológico em sua multiplicidade, ao cruzar as mais distintas experiências históricas com conceitos, modelos e métodos das ciências naturais, tornados agora entes transcendentais que explicam todos os aspectos da natureza humana. São essas múltiplas hibridações que constituem enfim o nosso campo psicológico fragmentado, dando ensejo à múltiplas psicologias gestadas através dessas diversas irrupções.

Mapa das psicologias do século XIX

Que psicologias serão essas que irão surgir a partir de tais condições? Independentemente da discussão sobre a cientificidade, as psicologias que surgirão em meados do século XIX serão muito distintas das que se configuram no século XVIII (*cf.* capítulo 2). Não por serem mais científicas. Mas por possuírem condições históricas muito distintas. No século XVIII vamos ter uma psicologia que é uma pura descoberta de uma subjetividade, de um campo de experiências, em que nada se oculta ao observador, seja no exame da sua privacidade, seja no exame da natureza do espírito em sua relação com o corpo. Nessa época, fazer psicologia não gera problema, no duplo sentido em que todos podem exercê-la (a nossa interioridade é límpida e cristalina) e de que não há nenhuma crítica à cientificidade (como a que irá surgir no final do século XVIII).

Com isso, podemos ver que nem todas as questões listadas neste capítulo para que surja a psicologia afloram ao mesmo tempo, e produzem o mesmo tipo de psicologia. Por que as mudanças em torno da individualidade e das configurações da loucura não produzem efeitos na psicologia do século XVIII? Porque a sua derradeira mutação se dá apenas no século XIX. Até o século XVIII, todas essas experiências (sobre a individualidade, infância e loucura) estão calcadas ainda no parâmetro da razão. Razão que ainda está pressuposta no foro íntimo dos indivíduos, ou na pureza de uma infância a ser preservada contra os vícios do mundo adulto. Razão moral que falta aos loucos e indisciplinados, e que inspira toda uma série de tratamentos e punições com

base nos trabalhos forçados durante o enclausuramento promovido nos séculos XVII e XVIII. Razão de entendimento do mundo que falharia quando os nossos nervos, por serem muito moles ou muito duros, turvam a visão cristalina que o nosso espírito tem do mundo.

Somente na virada para o século XIX a autonomia proporcionada pela razão cederá a uma natureza humana e sua possível descrição científica. Aqui terá enorme importância, por exemplo, o pensamento evolucionista (especialmente a teoria da evolução de Charles Darwin). A evolução das espécies, a seleção dos mais aptos e a adaptação ao meio ambiente servirão na psicologia e nas ciências sociais para escalonar os grupos humanos e as demais formas de vida, separar os normais dos anormais e promover o constante ajuste dos desajustados aos meio social. É neste sentido que a psicologia, nos rastros de Darwin, se funda na Inglaterra como psicologia comparada (*cf.* capítulo 6) e como psicologia (*cf.* capítulo 16). Nos Estados Unidos essa fundação será mais calcada ainda neste modelo ao estudar a nossa consciência em torno de sua função adaptativa e sua evolução da infância até a idade adulta (*cf.* capítulo 7). Especialmente aqui trata-se de disciplinar indivíduos, buscar o seu ajuste e o seu bom desenvolvimento.

Contudo, na Europa Central, o que irá surgir é uma psicologia, no entorno entre a psiquiatria e neurologia, tentando especificar a loucura como uma patologia da mente e não mais dos nervos. Aqui deve se registrar o trabalho de Jean-Martin Charcot (1825-1893), por circunscrever a histeria como doença (e não simulação) de cunho neurológico. Essa experiência está na base da experiência psicanalítica (*cf.* capítulo 22). A loucura não se define mais como falta de razão, mas como desvio da natureza humana. Se no espectro evolucionista trata-se de uma natureza humana a ser desenvolvida, aqui trata-se de uma natureza humana a ser retirada de seu estado de alienação.

E o que ocorre com a velha psicologia do século XVIII? Especialmente na Alemanha, ela será torpedeada pelos avatares das novas concepções de conhecimento como Imannuel Kant (*cf.* capítulo 2). Que vai enxergar um limite na razão, em face da natureza humana, de algo transcendental, que não permite mais o livre acesso da introspecção a todas as regiões do espírito. É com Kant que a psicologia mais estruturada da época, a de Christian Wolff (*cf.* capítulo 2), sofrerá um golpe mortal. A psicologia racional será vista como impossível, e a empírica como ciência imprópria. Como veremos, com base na fisiologia e na psicofísica, a psicologia empírica poderá responder às questões de Kant e se tornar psicologia experimental na Alemanha em 1879 (*cf.* capítulo

4), possuindo pela primeira vez um laboratório e uma formação universitária. Buscando, no caso, estudar na nossa subjetividade a fonte de nossos erros.

As outras experiências ocorridas nos Estados Unidos, Inglaterra e Europa Central também serão decisivas para produzir psicologias diferentes. Mas, até quase o final do século XIX, não havia a possibilidade de alguém se tornar psicólogo – profissionalmente falando – sem viajar a Leipzig, na Alemanha (sede do primeiro curso reconhecido). Somente na virada para o século XX novas formações irão se estabelecer, fazendo frente à psicologia da experiência alemã. E daí em diante ocorrerá uma enorme proliferação dos modos de se fazer psicologia.

Contudo, resta uma pergunta: como essas experiências modernas se configuram na psicologia brasileira? Até meados do século XIX, não há nenhum sinal de psicologia propriamente dita; apenas o que Marina Massimi (*cf.* capítulo 3) chama de idéias psicológicas, ou discursos que, mesmo não se intitulando como psicológicos, respondem a questões deste campo. Tais idéias seriam oriundas de algumas fontes específicas, como a aristotélico-tomista, difundida pelos jesuítas. A penetração da psicologia sempre foi tardia em relação a outros países, mesmo considerando países americanos, como os EUA, ou mesmo latino-americanos, como a Argentina.

Isso talvez ocorra porque as experiências modernas (especialmente as da constituição da individualidade, subjetividade e privacidade) e as condições para a transformação do conhecimento (lembremos que as nossas primeiras escolas universitárias só surgem em meados do século XIX) são bastante tardias entre nós. E, como sugere Figueiredo (1996), tais forças modernas entram de "forma inapropriada", "mais para inglês ver", compondo com formas pré-modernas. É o caso da experiência de individualidade moderna, em que esta conviveria com diversas formas pré-modernas e hierárquicas ainda presentes em frases como "sabe com quem está falando?", ou ainda a importância do sobrenome em nossa identidade (a célebre máxima em Pernambuco de que se é um Cavalcanti ou um cavalgado). Parafraseando Georges Politzer (*cf.* capítulo 21), "nós somos tão modernos quanto os selvagens evangelizados são cristãos". A nossa modernidade é tributária de uma absorção bem peculiar (antropofágica, nas palavras de Oswald de Andrade), em que esta se instala na negociação com regimes de identidade arcaicos, mesmo pré-modernos. A penetração da psicologia em território brasileiro é, pois, expressão da modernidade tardia. Daí o "*boom* da psicanálise" nos anos 1970 (e diríamos também da psicologia), destacado por Sérvulo Figueira (1991). Para esse autor, é na passagem da família arcaica, patriarcal, para a família moderna,

igualitária, que a expansão da psicanálise se impõe; não apenas expressando o conflito entre essas duas formas familiares através da sua demanda, mas se instituindo como instrumento de negociação nesse conflito.

É neste sentido que veremos a cada capítulo a penetração tardia e mimética da psicologia em solo brasileiro. Pois, se há a desvantagem de a psicologia brasileira ser ainda mais um centro consumidor do que criador de formas de psicologia, há a vantagem de se poder configurar em toda a sua diversidade as psicologias produzidas pelos centros mais tradicionais. Da mesma forma que a população brasileira reproduz etnicamente uma diversidade quase mundial, a psicologia aqui produzida também assimila toda a sua pluralidade. Num possível trunfo para o nosso caráter antropofágico.

Indicações bibliográficas

Ariès, P. (1979) *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: Zahar.

Dreyfuss, H. e Rabinow, P. (orgs.) (1995) *Michel Foucault na trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense universitária (entrevista concedida em 1984).

Dumont, L. (1993) *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.

Figueiredo, L.C.M. (1985) Um capítulo na história do conhecimento científico: a metodologia experimental de caso único. *Textos para o Programa de Psicologia Educacional da PUC/MG – PROPPG – XVII PROPES*.

Foucault, M. (1972) *A história da loucura*. São Paulo: Perspectiva (livro publicado em 1961).

______ (1966) *As palavras e as coisas*. Lisboa: Portugália.

______ (1982) Nietzsche, a genealogia e a história. In: Machado, R. (org.) *Microfísica de poder*. Rio de Janeiro: Graal.

______ (1977) *História da sexualidade I. A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal.

______ (1995) Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho. In: Dreyfuss, H. e Rabinow, P. (orgs.) *Michel Foucault, uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Latour, B. (1994) *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34.

______ (2001) *A esperança de Pandora*. São Paulo: UNESC.

Vernant, J. P. (1990) El individuo en la ciudad. In: *Sobre el individuo*. Barcelona: Paidós.

Referências bibliográficas

Ariès, P. (1979) *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: Zahar.

Berger, P. (1985) Para uma compreensão sociológica da Psicanálise. In: Figueira, S. (org.) *Psicanálise e ciências sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

Boring, E. G. (1979) *Historia de la Psicología Experimental*. México: Trillas.

Brett, G. S. (1963) *Historia de la Psicología.* Buenos Aires: Paidós.

Descartes, R. (1972 [1641]) Meditações metafisicas. In: Pessanha, J. A. *Pensadores.* São Paulo: Abril Cultural.

Dumont, L. (1993) *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna.* Rio de Janeiro: Rocco.

Elias, N. (1990) *O processo civilizatório* (vol. I). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_______ Mudança na Balança Nós-Eu. In: Elias, N. *A sociedade dos indivíduos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Figueira, S. A. (1991) O pós-*boom* da psicanálise no Brasil. In: *Nos bastidores da psicanálise.* Rio de Janeiro: Imago.

Figueiredo, L.C.M. (1985) Um capítulo na história do conhecimento científico: a metodologia experimental de caso único. *Textos para o Programa de Psicologia Educacional da PUC/MG – PROPPG – XVII PROPES.*

_______ (1986) Reflexões acerca dos projetos de psicologia como ciência independente. *Textos para o Programa de Psicologia Educacional da PUC/MG – PROPPG – XVII PROPES.*

_______ (1992) *A invenção do psicológico.* São Paulo: Escuta.

_______ (1995) Hierarquia e individualismo. In: *Modos de subjetivação no Brasil e outros escritos.* São Paulo: EDUC.

_______ (1995) Modos de subjetivação no Brasil. In: *Modos de subjetivação no Brasil e outros escritos.* São Paulo: EDUC.

Foucault, M. (1972) *A história da loucura.* São Paulo: Perspectiva (livro publicado em 1961).

_______ (1966) *As palavras e as coisas.* Lisboa: Portugália.

_______ (1982) Nietzsche, a genealogia e a história. In: Machado, R. (org.) *Microfísica de poder.* Rio de Janeiro: Graal.

_______ (1982) Soberania e disciplina. In: Machado, R. (org.) *Microfísica do Poder.* Rio de Janeiro: Graal.

_______ (1977) *História da sexualidade I. A vontade de saber.* Rio de Janeiro: Graal.

_______ (1996) Omnes et singulatim. In: Morey, M. (org.) *Tecnologías del yo.* Barcelona: Paidós/ ICE – UAB.

_______ (1995) Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho. In: Dreyfuss, H. e Rabinow, P. (orgs.) *Michel Foucault, uma trajetória filosófica.* Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Gréco, P. (1972) Epistemologia de la Psicologia. In: Piaget, J. (org.) *Lógica y conocimiento científico.* Buenos Aires: Proteo.

Kant, I. (1989) *Prícipios metafísicos de la ciência de la naturaleza.* Madri: Alianza.

_______ (1972) Crítica da razão pura. In: *Os pensadores.* São Paulo: Abril.

Klemm, O. (1933) *Historia de la Psicologia.* México: Edicciones Pavlov.

Latour, B. (1994) *Jamais fomos modernos.* Rio de Janeiro: Editora 34.

_______ (2001) *A esperança de Pandora.* São Paulo: UNESC.

MacGurk, H. (1976) *Crescimento e mudança.* Rio de Janeiro: Zahar.

Murphy, G. (1960) *Introducción histórica de la Psicología contemporánea.* Buenos Aires: Paidós.

Nietzsche, F. (2001) *A gaia ciência.* São Paulo: Companhia das Letras.

Piatelli-Palmarini, M. (org.) (1985) *Teorias da linguagem, Teorias da aprendizagem.* São Paulo: Cultrix.

Rose, N. (1998) *Inventing Ourselves.* Cambridge: Cambridge University Press.

Sennet, R. (1988) *O declínio do Homem Público.* São Paulo: Companhia das Letras.

Stengers, I. (1989) *Quem tem medo da ciência?* São Paulo: Siciliano.

Vernant, J. P. (1990) El individuo en la ciudad. In: *Sobre el individuo.* Barcelona: Paidós.

Vidal, F. (2000) The eighteenth Century as "Century of Psychology" In: *Jarbuch Für Recht Und Ethik,* 8.

_______ (2002) *L'histoire et les enjeux des neurosciences: L'avènement du «sujet cérébral» au XXe siècle.* Programa de pesquisa apresentado para concurso no CNRS.

Indicação estética

São muitas as indicações estéticas que comportam este capítulo. Sobre a produção de uma subjetividade e de uma distinção entre espírito e corpo, cabe a indicação de *A lenda do cavalheiro inexistente*, de Italo Calvino, brilhantemente discutida por Luís Cláudio Figueiredo no primeiro capítulo de *Os modos de subjetivação no Brasil* (São Paulo: Escuta, 1996). Sobre a constituição da nossa individualidade, ficarei com o aforisma de Nietzsche já citado. Quanto ao surgimento da infância, uma dica é o livro *Emílio*, de Jean-Jacques Rousseau, que mostra a passagem de uma concepção clássica e religiosa da infância para outra, evolucionista e moderna. No que tange à constituição da loucura como doença mental (e não mais desrazão ou doença dos nervos), é o livro *O sobrinho de Rameau*, de Denis Diderot. Outra boa dica é *O alienista*, de Machado de Assis. No entanto, priveligiarei uma citação que destaca a própria constituição de uma ciência humana.

O livro *Moby Dick*, de Hermann Melville, pode, a princípio, parecer um conto de aventuras sobre caçadores de baleias e, mais especialmente, sobre o duelo entre o capitão Ahab e Moby Dick, o cachalote branco. Mas ele pode ser lido também como um conjunto de crônicas cousturadas pela caça à baleia. No decorrer do livro, encontramos várias linhas de fuga. Numa delas, Ismael, o narrador da história, se pergunta sobre o que há de mais assustador em Moby Dick. Ao concluir que o que há de mais assustador no cachalote é a sua brancura, ele se pergunta o que há de tão assustador nos seres brancos, como o tubarão branco, o urso polar, o cachalote e as pessoas albinas. A conclusão a que Ismael-Melville nos conduz é de que o branco nos